

HISTÓRIA ÚNICA E IDEOLOGIA SIMÉTRICA: DISPUTAS PELA NARRATIVA HISTÓRICA HEGEMÔNICA EM UM PATRIMÔNIO BOLIVIANO

Paulo da Costa Pereira Neto¹

Resumo: O artigo trata das disputas entre duas correntes acadêmicas pelo controle narrativo da história de um patrimônio boliviano e seu vínculo com contendas políticas em planos global, nacional e regional. Ao mesmo tempo, uma outra vertente narrativa, marginalizada institucionalmente, explicitava um outro jogo de poder e desbancava a possibilidade de se fazer ciência “apoliticamente”, tal como pretendia cada vertente. Por fim, faço uma crítica à possibilidade de se fazer uma “Antropologia Simétrica”.

Palavras-Chave: Bolívia, Patrimônio, Antropologia Simétrica, História Descolonial.

Abstract: This Article deals with the disputes between two academic schools over the narrative control of the History concerning a Bolivian Patrimony and its relationship with political struggles in a global, national or local scale. On the other hand, another “school”, institutionally marginalized, brought to light a different sort of power relation, making evident the impossibility of an “apolitical” science. In the end, I criticize the very project of a “Symmetrical Anthropology”.

Keywords: Bolivia, Patrimony, Symmetrical Anthropology, Decolonial History.

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.

No basta tampoco tener un texto de gramática francesa entre las manos para describir el pasado (Ponce Sangines, 1970, p. 6 e 7).

Este artigo é uma versão resumida e bastante modificada do último capítulo de minha dissertação de mestrado “Hippies, Gringos e Conquistadores em Samaipata/Bolívia: A Fama e a Infâmia dos Forasteiros”. Como não estou mais amarrado aos objetivos gerais da dissertação, aproveito para me utilizar do mesmo material empírico dirigindo, porém, a discussão para outros caminhos e para novas conclusões.

Meu objeto de estudo, aqui, é o conflito entre diferentes narrativas que giravam em torno de de um Patrimônio Histórico Intangível da Humanidade (reconhecido, desde 1997, pela UNESCO) localizado nas terras baixas bolivianas. Duas correntes histórico-arqueológicas reivindicavam para si o mérito de estarem narrando “a” história do local conforme esta teria “realmente” acontecido, acusando, ao mesmo tempo, a corrente oposta de estar deturpando os fatos afim de conformá-los a seus propósitos políticos. Ao mesmo tempo, havia ainda toda uma gama de narrativas paralelas, estas marginalizadas em termos acadêmicos e institucionais, cujo “pecado” seria o “misticismo” e a “superstição”, uma vez que não desconsideravam, por exemplo, a possibilidade de intervenções extra-terrestres ou de forças transcendentes nas ruínas em questão. Ainda que fosse pouco unificada e carecesse da estrutura de poder que as outras duas correntes dispõe, o contraste com esta vertente acabava por evidenciar certas relações de poder presentes mesmo na história aparentemente mais descomprometida com a política em seu sentido mais estrito – isto é, a política praticada pelos políticos profissionais.

Mas mais do que denunciar o caráter “necessariamente político” de toda narrativa histórica, a discussão que gostaria de trazer à tona, e que abordo nas conclusões, vai antes no sentido de mostrar como uma mudança de escala, mais do que nos fornecer um novo sentido sobre o “local” ou sobre o “global, como propõe os Comaroff (2002), pode fazer toda a diferença para determinar quem são os “dominantes e os dominados” da narrativa histórica – e, por conseguinte, para determinar o próprio *sentido* desta narrativa. No caso do patrimônio que eu tinha em frente, um olhar muito “local” das relações de poder acabaria por

ocultar um tipo de dominação que só seria possível perceber caso dessemos um passo para trás e olhassemos as coisas usando uma escala mais abrangente. Assim, o que espero que este exemplo demonstre é que, como coloca Gunder Frank (1998), o todo não é, simplesmente, a soma das partes.

O patrimônio que será objeto deste artigo é hoje conhecido como *Fuerte* e se localiza no alto de um morro a mais ou menos 150 km de Santa Cruz de la Sierra, portanto, nas terras baixas bolivianas (algo muito importante de frizar, como deverá ficar claro com o correr do texto). Trata-se de uma imensa rocha talhada, a “maior do mundo”, de acordo com informações colhidas do folheto que é distribuído no museu dedicado a este monumento Meyers e Ulbert, 1994). O entalhamento não representa uma única figura, mas é composto de uma série de gravações, algumas representacionais (onças, serpentes e aves) outras não (assentos, canais, portas, etc.). A longa história, não apenas das gravuras, como das outras construções que estão nas proximidades (muros, casas, um poço, etc.) remontam a um antiquíssima passado de ocupações levadas a cabo por uma série de culturas distintas, um dos grandes desafios dos arqueólogos que trabalham no lugar sendo, justamente, o de determinar quantas teriam sido estas culturas e quais materiais cada uma delas haveria produzido, tarefa aparentemente “neutra” em termos políticos e que dificilmente despertaria o interesse de qualquer um fora dos círculos restritos de especialistas em história e arqueologia.

Contudo, a situação que encontrei no *Fuerte* foi absolutamente oposta a esta. As contendas envolvendo uma equipe de arqueólogos alemães, os quais, por motivos controversos, estão impedidos de exercer sua função em território boliviano, já haviam se transformado em tema corrente na cidade, gerando uma série de anedotas locais. Além disso, havia o conflito entre os guias turísticos, que reivindicavam seu direito de trabalhar no local com liberdade para falarem sobre o que considerassem mais pertinente, e os “representantes da Ciência”, que acreditavam ser imprescindível restringir a função de guia àqueles e àquelas que fossem credenciados, não permitindo que os mesmos abordassem temas para além dos que já tivessem sido “cientificamente corroborados”. Desse modo, não apenas os guias se indignavam por terem sua liberdade restringida, mas

todos aqueles que não estavam autorizados a trabalhar no local se revoltavam contra a direção do lugar.

Embora todas estas brigas estejam interrelacionadas, meu foco neste artigo será direcionado, principalmente, à disputa entre as três vertentes teóricas que trabalhavam no lugar (as duas correntes acadêmicas mais a corrente marginal). Mas para entendermos as motivações que levavam estas brigas a se perpetuar, a tocar tão fundo nas paixões pessoais de seus envolvidos e a extrapolar o círculo mais restrito de acadêmicos e de pessoas que se beneficiavam diretamente do *Fuerte* (guias, taxistas, etc.), será preciso entender o significado daquele patrimônio específico dentro da conjuntura boliviana atual.

Altiplanos e Terras Baixas

De um ponto de vista geo-político, a Bolívia é dividida em duas metades: Altiplanos, ou Ocidente, e Terras Baixas, ou Oriente. A primeira metade concentra as cidades que, historicamente, primeiro atraíram as maiores levas de colonizadores, La Paz, Potosí, e Sucre. Obviamente, não se trata de uma coincidência o fato destas estarem tão próximas dos grandes centros de extração mineral: a abundância de metais valiosos (a prata, principalmente) foi o que fez com que estas três cidades compusessem o grande eixo político, econômico e cultural boliviano até a crise do estanho nos anos 80 do século passado (Klein, 2011). Com o baque na mineração e a ascensão do agronegócio (e da cocaína como “droga global”), o tripé econômico passa a se deslocar “para baixo” abarcando, ainda, La Paz, mas agora incluindo Cochabamba, cidade que fica nos limites entre a amazônia e a cordilheira e que recebeu uma leva gigantesca de migrantes que escapavam da falta de emprego com a já mencionada crise do estanho, e Santa Cruz de la Sierra, cidade das terras baixas que peleia com La Paz o posto de maior e mais rica da Bolívia.

O que acontece é que, apesar do deslocamento econômico e demográfico, os centros políticos e culturais se mantiveram nos Altiplanos. A Capital Federal continua sendo La Paz (Sucre sendo a Capital Constitucional do país), as maiores universidades, museus, sítios arqueológicos e patrimônios históricos, instituições cruciais para o caso que vou analisar, prosseguem concentradas no

Ocidente. A consequência mais imediata dessa situação é que as pesquisas históricas e arqueológicas dispõem suas energias muito mais nos povos andinos e em seus dramas e tragédias do que nos povos das terras baixas. Portanto, como não deve ser grande surpresa num caso como este, onde uma região se empodera economicamente num ritmo que não vem acompanhado de um empoderamento cultural e político, não demorou muito para que a população das terras baixas se sentissem “exploradas” por seus conterrâneos das alturas².

A tensão se agravou em 2005, com a eleição de Evo Moráles para a presidência. Moráles, mais do que ser visto como um representante dos interesses do Ocidente Boliviano (que não tem nada a ver com o Ocidente Global), é visto como um representante do próprio povo andino, estes que são pejorativamente conhecidos como “Collas” nas terras baixas. Já para se referirem a si mesmos, os Orientais reservam o termo “Camba”, uma identidade que vem agarrada a uma série de atributos positivos como “generosidade”, “simpatia” e, não raro, “branquitude”. Nesse sentido, os “Collas” dos altiplanos, enquanto contra-partida dos “Cambas” das terras baixas, são, de acordo com essa lógica (racista), não apenas os “índios” em contra-posição aos (supostos) brancos do Oriente, mas os “gananciosos”, os “arrogantes”, os “dinheiristas”... (Antelo, 2008) Inclusive, havia uma (pseudo) explicação (pseudo) histórica para os “Collas” serem do jeito como supostamente são: enquanto “herdeiros” do império Inca (o que é uma grande simplificação que não leva em conta todas as outras culturas que habitavam e habitam os altiplanos), os “Collas” teriam, correndo em seu sangue, a sede por metais preciosos³. Deste modo, embora não se atribua aos Ocidentais a mesma fama racista de “avessos ao trabalho” que no Brasil com frequência se atribui aos índios, haveria, ainda seguindo a ideologia dominante das terras baixas, algo de “pervertido” no modo dos “Collas” de trabalhar, como se estes fossem capazes de obter prazer na própria acumulação de riquezas⁴.

2 Para uma crítica histórica desta ideologia, ver Barragán (2009).

3 Ouvi esta explicação de diversos informantes enquanto estava em campo.

4 A lógica racista que pensa o outro como “igual a nós, porém com algo a mais” é explicada por Zizek (1989) principalmente nas páginas 47-50.

Este dualismo identitário (Cambas e Collas) sem dúvida se reflete na forte resistência política ao governo Moráles. De fato, em todos os quatro departamentos orientais (hoje apelidados de “*Media Luna*” por formarem o desenho de uma lua crescente no mapa boliviano) o PODEMOS (Poder Democrático Social), principal opositor do MAS nas eleições de 2005 e nas eleições seguintes, saiu vencedor (Klein, 2011). Foram os 5 departamentos restantes, consideravelmente mais populosos, que garantiram a vitória de Evo Moráles. Ainda assim, acredito que seria equivocados reduzir este dualismo político a um simples jogo entre causa (o racismo dos Cambas) e a consequência (aversão a Moráles), mesmo porque a eleição de Evo parece ter alavancado o desprezo dos Cambas pelos povos do Ocidente. Poderia ser o caso, inclusive, deste racismo não ser mais do que um “teatro de sombras” a ocultar os fatores históricos e os interesses econômicos e políticos que estão por trás desta aversão (Antelo, 2008): o fato de Santa Cruz de la Sierra ter experimentado um crescimento econômico célere impulsionado, sobretudo, pelo agronegócio fez com que uma imensa leva de imigrantes descessem dos altiplanos em busca de melhores condições de vida. Com o crescimento repentino da cidade surgiram, também, os problemas típicos de qualquer centro urbano que experimente um crescimento desordenado: violência, drogas, congestionamento... Não é de surpreender que a culpa para todos estes problemas tenha sido jogada sobre as costas daqueles que mais sofrem com estes problemas, os “Collas”, estes que, além de baixarem para “roubar seus empregos”, ainda se apropriariam, via impostos, de grande parte das riquezas produzidas “com o suor e o esforço dos Cambas”.

Chegamos, então, ao ponto onde entra o *Fuerte*: localizado nas terras baixas, ele era o sítio arqueológico boliviano mais importante fora dos altiplanos. Sendo assim, ele poderia ser a porta de entrada para que os Cambas escrevessem uma história pré-colombiana emancipada do Ocidente.

O grande problema, porém, era que os Incas, o grande Império que tinha sua sede nas cordilheiras e que, junto com o Império do Tiwanacu, era identificado como o principal ancestral dos “Collas” e de Evo Morales, havia se expandido até ali e dominado as populações que o utilizavam anteriormente. E

como há uma abundância de material acadêmico ocupado com os Incas (não apenas na Bolívia, mas também em instituições de diversos outros países) era muito mais fácil de colocar o *Fuerte* dentro dos quadros desta cultura do que dentro do panorama de sociedades sobre as quais se sabe muito pouco, ou seja, era muito mais fácil usar as narrativas históricas envolvendo o *Fuerte* como instrumento político para confirmar uma certa ideia de “bolivianidade” pautada na ocupação dos povos dos altiplanos do que criar uma narrativa antagônica que justificasse a ideia de que os “Cambas” teriam uma história particular.

A História do *Fuerte* segundo a historiografia andina

Ao contrário do que muitos poderiam pensar, a arqueologia não foi simplesmente “importada” ou “imposta” como disciplina aos bolivianos. Ou melhor, se é verdade que a arqueologia é fruto da mesma episteme moderna que possibilitou a invenção das ciências humanas como um todo, isto não impediu que ela passasse a ser utilizada, com o correr do século XX, como uma ferramenta útil para fortalecer a ideia de “bolivianidade”, uma vez que era essa disciplina que mais estava em condições de retirar das sombras o passado das populações pré-colombianas, tão maculadas por preconceitos evolucionistas.

A literatura com que me deparei cita dois momentos particularmente importantes da vida política nacional na efetivação deste processo: o primeiro se deu em meados de 1952 com a chamada “Revolução Nacional”; o segundo mais recente, com a nova constituição boliviana de 2009 (Yates, 2011^a).

No primeiro momento, o arqueólogo Carlos Ponce Sanginés, “padrinho da arqueologia boliviana” (Browman, 2005), assume o comando do “*Instituto Indigenista Boliviano*” e, a partir daí, é responsável tanto por uma acelerada modernização quanto pela nacionalização na arqueologia boliviana. “O esquema arqueológico de Ponce era indubitavelmente nacionalista: o passado era usado para validar o Estado e estabelecer uma ideia particular de Bolivianidade” (Yates, 2011a. Pág. 294, tradução minha). Ponce Sanginés foi responsável por outorgar aos pesquisadores nacionais a frente nas escavações e investigações daquele que é hoje o sítio arqueológico boliviano mais visitado e reconhecido

internacionalmente, o Tiwanacu. “Uma resolução do Ministério da Educação e Belas artes de 1958 estruturou tanto formalmente a maneira com que a arqueologia deveria ser conduzida na Bolívia quanto impôs uma política de fechamento de portas sobre arqueólogos e pesquisadores estrangeiros trabalhando na Bolívia” (*ibid.* Pág. 294).

Mesmo quando abandona a persona política e volta a adotar seu lado teórico, Ponce Sanginés não deixa de transparecer, em diversas passagens, o desejo de ver a arqueologia boliviana trabalhando a serviço da constituição de um passado boliviano e indígena, independente das intervenções exógenas.

Durante la ultima reunión anual de la Sociedad Mexicana de Antropología (...) se ha establecido que el especialista debe estar comprometido con el propósito fundamental de propagar cambios de estructuras de poder y con la lucha nacional para conseguir un futuro mejor para la patria (...) En esa oportunidad se declaró que había que rechazar decididamente la ingerencia foránea, por constituir sutil instrumento de penetración de intereses colonialistas (Sanginés, 1970, p. 3)

Cinquenta anos mais tarde, o governo Évo Moráles, com seu viés plurinacional e multicultural⁵, viria a ecoar o discurso de Ponce Sanginés em seu esforço por produzir pesquisas históricas emancipadas do viés europeu e de manter a autonomia na administração dos sítios arqueológicos. “Uma das características definidoras da administração Moráles é a validação pública de uma versão do nacionalismo boliviano baseada no passado” (Yates, 2011^a, pág. 73. Tradução minha). Com um discurso que constantemente reitera a necessidade de voltar aos tempos em que os indígenas bolivianos tinham voz ativa e não eram oprimidos pela dominação política, econômica e cultural europeia – e, mais recentemente, dos Estados Unidos – Moráles se utiliza com frequência de sítios arqueológicos bolivianos, particularmente do Tiwanacu, para proferir seus discursos, geralmente devidamente trajado a caráter como uma liderança ancestral.

5 Fato curioso, o governo nacional boliviano criou, em 2011, o “Vice-Ministerio de la descolonización” para assegurar a independência intelectual boliviana.

Hermanos y hermanas, con nuestro canciller David Choquehuanca, hemos pensado que los nuevos embajadores que vienen a presentar sus cartas credenciales, si quieren, lo harán en Tiwanaku... Si algún Presidente quiere hacer una visita oficial de Estado a Estado, de Presidente a Presidente, hacia el pueblo boliviano, si desea, también estamos dispuestos a recibir(lo) en Tiwanaku (apud. Yates, 2011a. Pág. 77-78).

Em ambos estes momentos, havia uma tendência para que o enfoque teórico se concentrasse sobre as populações dos altiplanos, uma vez que, nos anos 50, quando acontece a Revolução Nacional, o Oriente era muito mais “provinciano”, com uma população diminuta, uma economia pouco significativa e uma baixa representatividade política (Barragán, 2009). Não é de surpreender, portanto, que a ideia de “Bolívia” tenha sido construída quase que exclusivamente baseada nas paisagens e modos de ser dos Altiplanos, coisa que se reflete nos estereótipos de bolivianidade que aparecem, por exemplo, nos filmes hollywoodianos.

Mas ainda que geo-politicamente a divisão entre Ocidente e Oriente faça bastante sentido, é importante não perder de vista o fato, bastante salientado por críticos ao governo Moráles como Silvia Rivera Cusicanqui (2010), de que mesmo as populações indígenas que vivem acima das cordilheiras estão longe de serem homogêneas. Por trás da ideia de “indianidade” se esconde toda uma pluralidade de modos de vida que o Estado Plurinacional, ironicamente, acaba passando por cima ao privilegiar, por exemplo, o idioma Quechua e Aymara em detrimento de idiomas “menores” ou as cosmologias derivadas daqueles Impérios pré-colombianos, o Incaico e o Tiwanaco, em detrimento das de povos “menos importantes”.

O mesmo acontece com a história e com a arqueologia bolivianas, onde algumas populações dos altiplanos dominam as atenções científicas de modo a encobrir a atuação de outras culturas. As razões para isso são bastante variadas, mas me parece haver pelo menos três motivos fundamentais:

Em primeiro lugar, acredito que a própria força da organização social Incaica tenha contribuído para isso, uma vez que isso possibilitou que seus modos de vida se perpetuassem com o correr do tempo de uma forma que não foi possível para sociedades menores das Américas, cujos membros ora foram

completamente exterminados, ora foram assimilados ou sobreviveram às margens da sociedade colonial (Ribeiro, 2007). O Império Inca, por sua vez, além de ter tido muito mais condições de resistir à ocupação espanhola, ainda conseguiu manter várias de suas instituições através da cooperação com os espanhóis. Para citar apenas um exemplo, a “mita”, uma espécie de “serviço militar obrigatório”, foi uma instituição amplamente utilizada pelos espanhóis, por intermédio dos Curacas (as lideranças locais), para garantir que os nativos trabalhassem para eles nas minas, um tipo de exploração que dependia da manutenção de comunidades já existentes uma vez que, como coloca Tandeter (1993), a mais-valia não era extraída do indígena enquanto indivíduo, mas da comunidade como um todo.

Em segundo lugar, os Incas deixaram construções imponentes, altamente “fotografáveis”, ou seja, de grande apelo turístico, como é o caso de Machu Pichu no Peru. No caso boliviano, porém, não foram os Incas que legaram seu patrimônio arqueológico mais importante, que são as ruínas do Tiwanaco, mas sim uma civilização que já estava extinta havia muito tempo antes da expansão Inca e da invasão européia. O mais importante para meu argumento, porém, é o fato do Tiwanaco estar localizado nos altiplanos e de ser, em sua “concretude”, mais um elemento que reforça o quase monopólio da atuação arqueológica no Ocidente boliviano.

Por último, acredito que este enfoque em algumas poucas culturas serve, também, para os propósitos políticos de criar uma integração boliviana em torno deste (mito do) passado comum. Para tomar emprestado um jargão da “Teoria do Ator Rede”, poderíamos dizer que esta atenção privilegiada aos Incas e ao Tiwanaco serve para criar um “Ponto de Passagem Obrigatório” que consegue concentrar muito mais forças em um mesmo lugar do que aconteceria caso as atenções estivessem mais dispersas, isso porque atores sociais os mais diversos acabam, sem perceber, convergindo seus esforços numa mesma direção. Para usar o exemplo do Tiwanaco: há toda uma gama de agentes envolvidos em sua exploração enquanto patrimônio: arqueólogos, historiadores, escavadores, guias turísticos, agentes de viagem, documentaristas, canais de televisão, editores de livros, taxistas etc. A maneira de cada um desses agentes

de se utilizar deste patrimônio é bastante particular – compare, por exemplo, o trabalho de um taxista que leva os turistas até o lugar (e há taxistas especializados em fazer este trajeto de La Paz até as ruínas) com o trabalho do editor de um documentário sobre o lugar. No entanto, há um interesse comum em fazer com que a fama deste patrimônio se dissemine – seja um interesse mais estritamente econômico, seja o prestígio acadêmico. Caso não houvesse o Tiwanaco para amarrar todas estas motivações, então cada agente estaria disperso, preocupado com sua função, e não haveria esta sinergia que verificamos hoje. Do mesmo modo, caso não houvesse algumas poucas culturas a unificar os esforços científicos a nível nacional, é provável que a Bolívia seria um terreno muito mais propício para que a historiografia eurocentrica imperasse soberana. Assim, em termos de *RealPolitik*, poderíamos dizer que a geração nacionalista de historiadores e arqueólogos bolivianos foi bem sucedida em seu propósito de escrever uma “história emancipada” que caracterizasse os espanhóis como “invasores”, no pior sentido da palavra.

No caso do *Fuerte*, os relatos dos feitos dos conquistadores em sua passagem por lá tampouco parecem contribuir muito para sua caracterização moral. Contudo, para além das ações descritas nos relatos históricos, os invasores também deixaram uma série de marcas tangíveis sobre os próprios patrimônios, marcas que colocavam em risco o legado das culturas nativas das Américas. Nesse sentido, é interessante perceber que o estatuto ambíguo do espanhol dentro da lógica da historiografia anti-colonial. Para entendermos isso, vamos prosseguir passo a passo.

Como nem todo trabalho despendido nas ruínas do *Fuerte* é de escavação (boa parte dele – talvez a maior parte – sendo de conservação daquilo que já foi descoberto) fica sempre latente a pergunta: quais seriam os critérios para distinguir as coisas que valem a pena serem preservadas daquelas que não deveriam sê-lo? Um primeiro critério seria determinar se um artefato qualquer é fruto do trabalho humano ou não, ou melhor, se um objeto está carregado de “intencionalidade”, no sentido weberiano da palavra, mesmo que o desvelamento desta intencionalidade possa se mostrar uma tarefa bastante controversa. Ao mesmo tempo, nem toda ação humana intencional será digna da atenção de

historiadores e arqueólogos. Há um certo ponto da história em que a ação humana, transformadora e criadora, deixa de ser historicamente relevante para se tornar um ato perverso de destruição, uma ameaça às evidências do passado (um ato de vandalismo). Mas onde se traça este limite? Aquilo que foi legado pelas culturas pré-colombianas é mormente apresentado como vestígio arqueológico e histórico de suma importância. Em contra-partida, os feitos dos espanhóis são como que um divisor de águas entre o que é relevante historicamente e aquilo que ameaça o conhecimento do passado. As ruínas de uma casa espanhola, construída ao lado da rocha talhada, são salvaguardadas como parte do Patrimônio Material Intangível. Não obstante, há poucos metros de lá, quase imperceptível, um buraco profundo, porém não muito largo, em uma das concavidades gravadas na pedra principal. É notada por um guia:

Ahora, en frente, en el nicho, ustedes pueden observar un hueco. Ese hueco, a la derecha, ese otro nicho, ha sido dinamitado, destruido con dinamita, o sea, la gente, en esta época, antes que sea protegido, han venido a buscar tesoros Incas. Han pensado que los nichos eran puertas para entrarse adentro. Por eso han dinamitado.

A História do *Fuerte Segundo* a Perspectiva Camba

Se para os arqueólogos “de origem andina” a linha divisória que separava as “ações humanas relevantes” das “ações humanas nocivas” eram os invasores espanhóis, cujos vestígios eram às vezes tratadas como material histórico e arqueológico importante, às vezes como um encobridor de uma verdade mais profunda, no caso dos estudiosos “de origem Camba”, poderíamos dizer que os Incas eram os que ocupavam esta posição ambígua. Desse modo, podemos afirmar que as duas correntes concordavam no que dizia respeito aos pressupostos epistemológicos da disciplina, mas não sobre a forma de aplicar esta divisão – mais adiante, veremos como uma terceira corrente desafiava, implicitamente, estes próprios pressupostos. Da mesma forma que o resgate do passado pré-colombiano era visto pelos nacionalistas e seus seguidores como um modo de dar voz ativa aos subjugados nativos, assim também a corrente Camba tratava o resgate das culturas pré-incaicas como um modo de resistência ao poder dos Altiplanos. Um funcionário do CIAAS (Centro de Investigaciones

Arqueológicas y Antropológicas de Samaipata) sintetizava sua perspectiva nos seguintes termos:

Los guías que vienen de origen andino tienen más que una comprensión, [tienen] una intención. Hoy asumimos que el estado boliviano se está recolonizando por los Incas. [...] [P]ara ellos, todo es Inca, todo es imperio incaico. No respetan otras culturas. [...] Los europeos fueran menos daninos que el imperio incaico. El imperio incaico fué más satanico, fué sagaz, fué esclavizador, fué una cultura que destrozó todas las culturas de Bolívia donde llegó.

De outro lado, um guia (de “origem andina”) se defendia: quem tinha intenções políticas não eram eles, mas os outros:

Están manchando con tintes políticos. Quiéren regionalizar. (...) No se puede inventar! Ya cronologicamente, historicamente, está escrito muchos libros. No se puede cambiar. Ahora, él propone, decir: “no hablen mucho de los Incas porque estos, estos, los guaraníes, chanes... de esos vamos hablar” decía. Pero de donde se basa? Fuente! Fuente de información histórica, fuente de donde están sacados estos platos. No tienen! Yó le he dicho “No tiene, señor. Se usted me anotas varios como... bibliografias. Anotas varios autores, acceptole. Pero mientras tu no tienes nada, es muy superficial”. A nosotros nos han dejado todo lo que vamos a decir según datos de radio carbón, todo éso, ya nos han indicado. Como la cronologia podemos manejar sobre el Fuerte?

Mas, afinal, o que justificaria esta disputa? Não seria possível que cada parte se ocupasse com a fração da história que mais lhes interessava e deixasse que a outra parte trabalhar em paz? Para além das questões orçamentárias – que, em teoria, podem ser resolvidas com a liberação de mais verbas – havia, a meu ver, uma série de questões “estruturais” que não podiam ser contornadas. A primeira delas já foi mencionada, tinha a ver com a justaposição das ações históricas. Quando os Incas levantam, por exemplo, um muro de pedra sobre a rocha talhada, é necessário tomar uma decisão, de uma vez por todas, entre manter ou eliminar uma construção que, no fim das contas, descaracteriza o sentido que os habitantes anteriores conferiram ao espaço como um todo. Em segundo lugar, determinar quais objetos e quais construções pertencem a quais culturas é muito mais complicado do que pareceria à primeira vista. Embora existam constantes estilísticas, uma leitura superficial sobre a literatura

arqueológica do *Fuerte* já mostra as dificuldades de se determinar os limites entre as ações de uma cultura ou de outra. O arqueólogo alemão Albert Meyers, que trabalhou no *Fuerte* no que viria a ser a fatídica “Expedição de Böhn”, percebia a dificuldade de se definir a procedência cultural de um artefato ou de uma gravura na rocha. Por mais que houvesse diferenças com o estilo andino, Meyers notava que esse estilo estaria demasiadamente vinculado ao material encontrado em Cusco e seus arredores

Prácticamente como resultado de esta situación, la ciencia ha tenido que contentarse con una visión relativamente estandarizada de la cultura material Inka. Este “modelo standard” tiene la ventaja de un mejor conocimiento sobre todo em el contexto de la provincia. Pero también tiene la desventaja de que otros posibles elementos Inka no sean reconocidos em el contexto estudiado (Meyers, 1999. pág. 239)

Tendo em conta o fato dos Incas terem se expandido muito além dos limites da capital de seu Império e sofrido influências diversas no curso de sua expansão, fazia-se imperativo romper com o que Meyers chamava de “*embotellamiento del estilo Inka*”. Para tanto, o *Fuerte* poderia fornecer um ótimo material empírico. Mas a falta de um critério mais rígido para categorizar o incaico e diferenciá-lo do não incaico tornava ainda mais problemática a tarefa de determinar a origem cultural de cada coisa nas ruínas.

Por último, mas não menos importante, havia ainda o problema de determinar a origem dos povos pré-incaicos que atuaram na rocha talhada. O nome original do patrimônio, Samaipata (hoje usado para se referir à cidade adjacente às ruínas), poderia nos fornecer uma pista. Sendo ele derivado, como se supõe, de dois étimos quechuas a formar o termo “descanso nas alturas”, poderíamos deduzir a origem andina destas populações. No entanto, não faria sentido falar em alturas em se tratando de uma civilização que desce do alto das cordilheiras. Por outro lado, convém lembrar que, para se chegar ao monumento, faz-se necessário subir um morro...

Discussões sobre a origem do nome são complicadas uma vez que, na falta de uma documentação escrita, as palavras se perdem no ar. Contudo, coisas tão sólidas quanto as figuras esculpidas na rocha nos levam à mesma indagação: o jaguar e a serpente, teriam elas parentesco direto com os animais cultuados nos

altiplanos ou seriam descendentes das culturas amazônicas? Um guia turístico, publicado em 1994 pelo mesmo Meyers, em co-autoria de Cornelius Ulbert, seguia a primeira orientação: “Toda la secuencia en la espalda de la roca tiene la apariencia se (sic) una escena mítica: la serpiente y el felino cuidando o peleándose por el sol. En la mitología incaica, el felino y la serpiente están estrechamente relacionados com el sol” (Meyers e Ulbert, 1994. pág. 19). Quase 20 anos mais tarde, um outro guia turístico publicado quando estava prestes a partir da cidade, somava a avestruz aos outros dois animais e explicava sua presença de uma forma completamente diferente “*Algo que podemos notar es que en toda la mitología de los grupos etnográficos del oriente boliviano (tierras bajas); la Serpiente, el Jaguar y el Piyo (avestruz) son animales fantásticos y poderosos que definen el origen o juegan un papel muy importante en la formación de los distintos grupos étnicos asentados em estas tierras*” (Santa Cruz, 2013. pág 6). E concorriam não apenas em filiação cultural, como também no tipo de culto: a primeira citação indicava uma adoração ao astro rei, tipicamente andina, enquanto a segunda se orientava em direção às estrelas: “*Al Jaguar lo asocian com la Noche, las Estrellas y la Luna; Al Piyo también con la Noche y las Estrellas; Y la Serpiente com el Agua y la Piedra*” (ibidem, pág. 20).

A falta de consenso sobre tudo isso deixava em suspenso a possibilidade de se escrever uma narrativa única sobre o *Fuerte*, coisa que os pesquisadores locais pretendiam resolver com uma reunião onde estariam presentes os maiores especialistas de cada área que ficariam responsáveis por determinar, de uma vez por todas, “aquilo que realmente teria acontecido no lugar”. Enquanto estive lá, a reunião foi postergada diversas vezes. No fim, não tive ocasião de participar do encontro – e não sei sequer dizer se ele de fato aconteceu. Pelo que pude perceber, ao mesmo tempo, ele não seria um encontro pacífico e a própria determinação de quem seriam os “especialistas que mereceriam ser escutados” já era altamente controversa.

A Outra História

Ainda que os pesquisadores Orientais e Ocidentais discordassem sobre uma série de coisas, havia, como já disse, consenso entre eles sobre o fato de seu objeto de investigação serem “ações humanas incubidas de sentido” – embora discordassem sobre quais ações deveriam ser tratadas como cientificamente relevantes. A “outra” vertente narrativa fazia frente a este postulado na medida em que incluía, em sua narrativa, a intencionalidade de agentes não humanos como extra-terrestres e feiticeiras.

Vejamos, por exemplo, este depoimento que recolhi de um ex-guia:

(...) Me decía mi abuelita [...] “[no Fuerte] hay un encanto”[...] Y yo le preguntaba [...] “¿Por que, abuela, hay un encanto en el fuerte?” [...] “Porque en los días de navidad se escucha banda de musica, bonito suena” decía. Mi abuela[...] [n]o se ha podido provar nada. Yo he conocido dos personas que estan a frente del fuerte [...] Havia haí en el Alto un señor[...] El decía “Allá en aquella piedra[...] asentó [...] una cosa redonda, decía, con luces de todos colores y hechaba fuego por de abajo”. Automaticamente uno se imagina un platillo volador que aterriza o impulsa con lampa de fuego, como son muy fuertes. Entonces, ¿que pasa? Este señor ya tenía su edad muy avanzada, enfermo, postrado en cama. Quanta gente lo escucharia, aquellas versiones de él. Pero nadie lo toma por cosa seria [...] Lo toman por loco. (...) Otro señor decía, igual que vive en esta zona. [...] decía el hombre “hace tiempo, decía, allá en aquella piedra pasa cada vez, pasa un colectivo” eso se referia a un bus, a una flota “con luces de todos colores por lo menos 100 personas lleva” decía (...) entonces uno se pone a pensar: esa gente, puede ser que le falle la memoria, un rato dice una cosa, un rato dice otra, esto es normal en una persona muy mayor. Pero que repita cada vez lo mismo, es una cosa que él tuvo que verlo. Yo me he quedado con muchas dudas en el fuerte desde el año 74. Y son coincidencias que no pueden ser coincidencias. (...) En una de las teorías que dice sobre los dos canales (...) hay una teoría que dice que estes canales fueran ya hechos por los Incas para hechar agua o sangre de animales (...) y esta piedra la tenían como un templo al aire libre. [Erich von] Däniken dice en una teoría también de que esos canales eran ramplas para lanzamientos espaciales, para platillos voladores. Pero, como usted no ha podido ingresar y no va a poder porque ya esta proibido desde 92, hay un detalle muy importante que ahi no encaja con mi idea. (...) Esos canales tienen 26 metros de largo, 40 centímetros más o menos de ancho, 10, 12 centimetro de profundidad tenía quando nosotros limpiavamos de tierra (...) Al terminar arriba, si fuera, si hubiese sido, como dice Däniken, rampas para expulsar un vehículo aereo, arriba terminaria liso y el canal terminaria en nada. Arriba termina en pared! Eso, para cualquier tipo de nave puede ser un peligro (...) entonces es una simples teoría. Y la teoría que más se acerca ahora sobre esos canales es que fueran canales utilizados por los Incas para lavar oro

E não eram apenas OVNIs que compunham o arsenal de narrativas “alternativas” do passado. Havia também o caso de um sujeito que fora guiado por uma *cholita* mágica em direção a um túnel que, na realidade, era um portal para uma realidade temporal paralela de onde saiu poucas horas depois para encontrar uma humanidade envelhecida; ou os tantos tesouros enterrados, alguns amaldiçoados que, caso descobertos, lançariam um gás tóxico que em poucos dias acabaria com a vida de seu descobridor; ou as tantas histórias sobre a Chinkana, um poço que alguns diziam servir como um calabouço incaico, outros como um meio de comunicação que permitiria enviar aquele que ali entrasse diretamente a Cusco...

Estes contos eram tratados como “*charlas*”, ou narrativas sem qualquer valor de “verdade”. Era aí que entrava o já mencionado esforço do CIAAS para impedir a difusão de tudo que dissesse respeito ao *Fuerte* e não fosse “rigorosamente científico” e garantir a manutenção do controle narrativo sobre aquilo que poderia ou não ser informado com respeito à história do sítio arqueológico. Primeiro, era necessário assegurar que apenas guias cadastrados e que tivessem recebido o treinamento dado pelo CIAAS pudessem trabalhar no *Fuerte*. Não sei dizer até que ponto a medida já vinha sendo colocada em prática, mas sei que alguns treinamentos, não apenas em história e arqueologia, mas também de biologia e de aspectos mais “instrumentais” - distância da cidade, altitude em que se encontrava – haviam sido feitos. Desse modo, para usar a linguagem de Latour (2005) o desafio seria transformar os guias em “intermediários”, ou seja, em pessoas (ou coisas) que são capazes de transportar algo de um lugar a outro sem modificá-lo. A contra-partida do “intermediário” seria o “mediador”, aquela, aquele ou aquilo que transporta modificando seu objeto. Para dar um exemplo, seria a diferença entre uma máquina fotocopadora (que funcionaria como intermediária) e um copista medieval (um mediador que deixa as marcas de sua caligrafia, de seus erros gramaticais, de suas omissões acidentais, etc.).

A segunda medida era a distribuição de “guías turísticas” elaborados por arqueólogos que gozassem de prestígio institucional. Descobrir um fato que lançasse nova luz sobre o papel do espanhol e dos nativos americanos na

história boliviana não teria lá grande repercussão caso a informação permanecesse restrita a um círculo acadêmico de curto alcance. A maior “*charla*” prosseguiria muito mais influente e muito mais efetiva. Não obstante, não bastava fortalecer a narrativa científica: era preciso eliminar, como uma erva daninha, tudo aquilo que desvirtuasse do caminho reto da história única.

Conclusão: Três perspectivas, três formas de dominação

Apesar de ter feito algumas referências ocasionais à obra de Bruno Latour com o correr deste artigo, gostaria de dedicar minha conclusão a uma crítica à sua “Teoria do Ator Rede” (TAR) ou, mais especificamente, àquilo que identifico como sendo a “pseudosimetria” de sua “Antropologia Simétrica”.

Segundo Latour, o que faria de seu método verdadeiramente simétrico seria o fato de tratar a natureza não como uma coisa exterior que existiria em si mesma (e que algumas culturas conseguiriam apreender melhor do que outras), mas como algo que “se cria” junto com a cultura que lhe corresponde, uma servindo de suporte à outra – por exemplo, os microorganismos teriam sido “inventados”, no século XIX, junto com a ciência moderna. Desse modo, a cultura aparentemente “mais sofisticada” estaria em pé de igualdade com a cultura aparentemente “mais rudimentar” na medida em que cada uma delas criaria uma natureza específica à qual corresponderia suas práticas e especulações intelectuais.

No entanto, na hora de descrever a maneira de proceder da “Antropologia Simétrica”, um curioso paradoxo aparece. Afinal, se ao nativo é permitido todo tipo de interpretação (desde as “mais racionais” dos cientistas até as mais “místicas”) ao sociólogo ou antropólogo não é permitido outra coisa senão uma “descrição” dos fatos, isso porque, no fim das contas, o que realmente importa é a construção da rede por onde “circula” o social.

Para além do problema mais filosófico de tentar entender se uma tal “descrição não interpretativa” seria possível, o problema que vejo nessa proposta é o de diferenciar “interpretação” de “descrição”. A pretensão de imaginar que o pesquisador poderia ter um acesso às coisas “não mediado” o colocaria numa posição privilegiada (e, portanto, assimétrica) em relação ao

nativo, pois a construção da rede continuaria sendo o monopólio do antropólogo/sociólogo – afinal, é ele quem irá “descrevê-la” em sua tese, dissertação, livro ou artigo. Latour parece sugerir que a construção desta rede é parte de um jogo tão inocente quanto o de ligar os pontos e que, no fim, com a rede já pronta, tudo permaneceria igual nas partes conectadas. O cientista social, o qual, segundo o próprio Latour, deveria agir como um diplomata, não seria mais do que um intermediário que poderia, inclusive, garantir a paz dentro da rede, mesmo porque os conflitos que por ventura aparecessem ali não seriam mais do que meros acidentes. Portanto, a “totalidade” monopolizada pelo antropólogo/sociólogo seria totalmente inofensiva em relação a seus componentes.

Olhando para o caso do *Fuerte*, tendo a discordar completamente de Latour.

Em teoria, a “História Única” que se estava tentando escrever poderia dar conta dos Mojocoyas, dos Chanés, dos Incas, dos Guaranís e dos Espanhóis. Inclusive, nada impediria que uma seção fosse reservada às “superstições” e às “curiosidades” (Discos Voadores, Feiticeiras, etc.). Mas, deixando de lado todas as dificuldades técnicas que já citei –em especial, a dificuldade de saber que artefatos teriam sido produzidos por quais culturas – não podemos ignorar que, permeando esta diversidade, estaria o “sentido” da história, este que não apenas não pode ser extraído do material arqueológico ou dos documentos históricos, como, ainda, determina o valor da própria preservação dos artefatos. Voltando à discussão que fiz na terceira parte do artigo, vale a pena perguntar: qual seria o limite temporal que demarcaria as ações humanas relevantes das irrelevantes? Não há dúvida de que qualquer intervenção sobre as ruínas feitas hoje, salvo a do trabalho dos escavadores, seria considerada um ato de vandalismo. Mas até onde vão os atos de vandalismo? Até os espanhóis? Até os Incas? Para que seja possível uma determinação sobre isso, será preciso responder, antes, mesmo que tacitamente, qual o sentido de salvaguardar os vestígios do passado.

E mesmo que a resposta seja, em princípio, estritamente pragmática, mesmo que se diga que a preservação do *Fuerte* só servirá para satisfazer as demandas de turistas sedentos por excêntridades, esta aparente neutralidade

seria, na minha opinião, apenas mais um exemplo daquele tipo de ideologia para a qual Zizek chama frequentemente a atenção, que é a ideologia que se pretende “a-ideológica”. Afinal, ainda que a história do lugar seja apresentada como uma “mera” sucessão de acontecimentos, é interessante entendermos esta “neutralidade” contra o pano de fundo da leitura que o mesmo Zizek faz das “Teses da Filosofia da História” de Walter Benjamin:

Nós, no entanto, estaríamos falsificando o sentido destas linhas ao a lermos [...] como [significando] o direito do vencedor de ‘escrever sua própria história’, de impôr sua ‘perspectiva’ [...] Entre [dominador e dominado] existe uma assimetria fundamental que Benjamin designa através de dois modos de temporalidade: o tempo vazio, homogêneo da continuidade (próprio da historiografia oficial reinante) e o tempo ‘preenchido’ da descontinuidade (que define o materialismo histórico). Ao se restringir ao ‘jeito como as coisas realmente aconteceram’ [to ‘the way it really was’], ao conceber a história como uma sucessão fechada, homogênea, retilínea, contínua de eventos, o olhar historiográfico tradicional é a priori, formalmente, o olhar ‘daqueles que venceram’: ele enxerga a história como uma continuidade fechada de uma ‘progressão’ que conduz ao reino daqueles que hoje dominam.” (pág. 153 – 154, tradução minha)

Nesse sentido, a meu ver, não será uma mera casualidade o fato de muitos turistas, após fazerem seu tour pelo *Fuerte*, saírem do sítio arqueológico pensando “como eram bárbaros estes nativos!” Por mais que o conquistador espanhol seja retratado como um saqueador insaciável, é ele que é identificado com a sociedade européia que domina hoje, ou seja, sua história será a história “fechada, homogênea, retilínea e contínua” e mesmo seus abusos serão, de algum modo, justificados (ou “redimidos”, para falar em termos benjaminianos) pelo presente como uma espécie de “meio necessário” para atingir a civilização. Todas as outras culturas anteriores, ao contrário, tanto as que eram identificadas como “culturas altiplânicas” quanto as das “terras baixas” simbolizam uma história interrompida, mas cuja interrupção, por mais bárbara e cruel que seja descrita, será implicitamente tratada como uma coisa necessária. Não há, portanto, como fingir que “vencidos e vencedores” estão em pé de

igualdade quando uns representam, segundo a ideologia eurocêntrica, um passo em direção ao futuro, e os outros, um passo em direção ao passado.

O “princípio simétrico” da TAR, portanto, nada mais é, para mim, do que uma tentativa de ocultar esta assimetria que só pode ser percebida quando observamos as coisas em outra escala. Latour se orgulha em afirmar que o pesquisador que adota a TAR é míope (o termo é do próprio autor), no sentido de que ele se vê obrigado a observar as coisas sempre de perto. A construção de sua rede, portanto, se faz através destas encontros “cara a cara” com os atores envolvidos, seu famoso pressuposto de “seguir os agentes” nada mais sendo do que um jogo de Lego onde as peças menores vão se encaixando, harmonicamente, umas nas outras até formar algo de maior, a Rede.

Contra este princípio, eu lembraria um outro pressuposto metodológico, este proposto por Andre Gunder Frank (1998), que afirma que o “todo não é apenas maior do que a soma das partes. Ele também molda as partes e suas relações de umas com as outras, estas que, em contrapartida, transformam o todo” (pág. XXVII, tradução minha). No caso de Latour, a impressão que temos é que a rede que ele pretende construir (a qual, a meu ver, seria o equivalente deste “todo” a que se refere Gunder Frank) é, justamente o contrário: uma soma das partes, neutra e incapaz de exercer qualquer influência sobre seus componentes. Mesmo sem descartar os sentidos que os atores locais impõe aos objetos, estes “sentidos” só servirão como mais alguns conectores da rede que o pesquisador deseja construir. No entanto, com a “rede” já pronta, fica faltando entender o sentido desta própria totalidade. O inocente “joguinho de Lego” que a TAR propõe equivale, aqui, à tentativa de se construir um fio narrativo da história global onde todas as culturas consigam ser devidamente encaixadas. Quem, a meu ver, efetivamente ganha com esta construção são os centros de poder acadêmicos dos quais brotam a teoria que será consumida internamente e exportada para a periferia, a qual, por sua vez, retribui, ora abrindo as portas para os pesquisadores estrangeiros, ora com material empírico que será exportado para o centro. A divisão entre “corpo e espírito”, tão fundamental, como mostrou Marilena Chauí (1980), para a reprodução do modo de produção capitalista, aparece aqui na forma do intelectual de primeiro mundo como o

cérebro que pensa a teoria que o intelectual do terceiro mundo reproduz do modo mais fidedigno possível, uma dicotomia que também se reproduz na relação “mais local” entre cientistas (espírito) e guias (corpo).

Ora, se, no plano mais “miope”, a liberdade dos guias está cerceada pelo poder dos que receberam o aval das instituições de conhecimento (e ainda será possível “seguir” os rastros desta forma de dominação até chegar aos grandes centros de cultura), nenhuma anedota “pseudo-científica” ou “sobrenatural” sendo autorizada a ser repassada aos visitantes, acredito que é preciso tomar algum cuidado para não restringir este jogo político a um localismo que, no fim das contas, ignora, por exemplo, o fato das anedotas sobre os discos voadores que estariam atuando nas ruínas do *Fuerte* e alhures não serem tão inocentes quanto poderiam parecer caso a tratássemos como uma mera curiosidade local. Ponce Sanginés, o “padrinho da arqueologia boliviana”, sobre isso fez uma crítica que me parece fundamental: afinal, não será verdade que haveria um certo evolucionismo racista implícito nesta hipótese? Por que pensar que os nativos das civilizações não ocidentais ou pré-capitalistas seriam, simplesmente, incapazes de construir monumentos tão grandiosos?

Desse modo, o discurso do “oprimido local” não deixa de reproduzir uma ideologia que se sustenta na imensa desigualdade econômica, política e militar (global) que existe entre o norte e o sul geopolíticos, uma ideologia que esconde a exploração de uma parte sobre a outra com explicações culturalistas do tipo “são povos muito católicos, com pouca apreço pelo trabalho, etc.” É nesse sentido que a perspectiva nacionalista, apesar de estar, efetivamente, exercendo um tipo de opressão através de sua “homogeneização multiculturalista” (um oxímoro curioso) também está, por outro lado, garantindo que a Bolívia faça frente à dominação cultural eurocentrica e estadunidense.

Não há, portanto, neutralidade nem na história “marginal” do *Fuerte*, nem nas narrativas das duas vertentes científicas em jogo. Colocadas cara a cara, cada uma podia enxergar os fios ideológicos que movimentavam as ações da tendência oposta. O que não podiam enxergar, porém, era o fato desta constatação só ser possível graças ao fato de serem, elas próprias, motivadas ideologicamente.

Quanto mais o *Fuerte* fosse associado às culturas dos altiplanos, mais profundamente arraigada estaria a história do Oriente à história do Ocidente. Ao mesmo tempo, quanto mais fosse associado à culturas das terras baixas, mais autonomia os *Cambas* teriam sobre as culturas andinas – uma autonomia que poderia se converter, em última instância, no fortalecimento da já existente ideologia separatista e, até, racista de pensar os índios como sendo “os outros”. No fim das contas, quando o Império Inca e seus “descendentes contemporâneos” são vistos por seus conterrâneos das terras baixas como mais sagazes e ambiciosos do que os próprios invasores europeus, cabe perguntar: quem efetivamente ganha com este jogo clássico de dividir e dominar?

Referências

- ANDERSSON, Vibeke. Social Movements and Political Strategies: Cocaleros in Bolivia. In: Resistance in the Global South. Nottingham, Junho, 2008.
- ANTELO, Susana Seleme. Santa Cruz: Síntesis de la Problemática y el Contexto Político Regional. In: García orellana, Luis Alberto, et al. Configuraciones políticas en los Departamentos de Bolívia: La Construcción del Nuevo Campo Político. La Paz: IDEA Internacional, 2008.
- BARRAGÁN, Rossana. Hegemonías y “Ejemonías”: las relaciones entre el Estado Central y las Regiones (Bolivia, 1825-1952). In: ÍCONOS, Quito. V. 34, 2009, (pp. 39-51).
- BROWMAN, D.L.. Carlos Ponce Sangines, Godfather of Bolivian Archaeology. In Bulletin of the History of Archaeology. V 15(1). 2005 (p:16-25).
- CHAUÍ, Marilena. O que é Ideologia? Editora Brasileine: São Paulo. 1980.
- COMAROFF, Jean e John. Ethnography on an awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. University of Chicago: Chicago. 2002.
- GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE SANTA CRUZ. “El Fuerte de Samaipata”: Patrimonio Cultural de la Humanidad UNESCO 1998. Santa Cruz de la Sierra: sine datum.
- GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE SANTA CRUZ. Siguiendo las huellas del Jichi: Calendario Cosmico de el Fuerte de Samaipata. Santa Cruz de la Sierra: 2013.
- GUNDER FRANK, Andre. ReOrient: Global Economy in the Asian Age. University of California Press: Los Angeles. 1998
- KLEIN, Herbert. A Concise History of Bolivia. Nova York: Cambridge University Press, 2011 (Coleção: Concise Histories).
- LATOUR, Bruno. Reassembling the Social. Nova York: Oxford University Press. 2005.
- MARULANDA, Rolando. Archéologie et Religion dans les Andes Centrales: Les roches sculptées de l’Horizon Final (XIVe-XVIe siècles). Paris: 2006. Tese (Doutorado). Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, Paris.
- MEYERS, Albert. Algunos Problemas en la Clasificación del Estilo Incaico. In. Revista Oficial del Instituto de Cultura Aymara. N. 8. La Paz. 1975. (p. 7 – 25).

- MEYERS, Albert. Reflexiones acerca de la periodización de la Cultura Inka: Perspectivas desde Samaipata, Oriente de Bolivia. In. Actas XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Buenos Aires. 1999.
- MEYERS, Albert; ULBERT, Cornelius. El Fuerte de Samaipata: Guia Turístico sobre “El Fuerte” de Samaipata. CIAS, Samaipata. 1994.
- PONCE SANGINES, Carlos. El Colonialismo científico y la Desaparición del Patrimonio arqueológico de Bolivia. Centro de Investigaciones Arqueológicas. La paz. 1970.
- PONCE SANGINES, Carlos. Tadeo Haenke y su viaje a Samaipata en 1795. Centro de Investigaciones Arqueológicas. La paz. 1974.
- PONCE SANGINES, Carlos. El Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia: Su organización y Proyecciones. In: Instituto Nacional de Arqueología. N o 25. La Paz, 1978.
- PONCE SANGINES, Carlos. Panorama de la Arqueología Boliviana. Librería y Editorial “Juventud”. La Paz. 1985.
- PONCE SANGINES, Carlos. Alcide d’Orbigny y su viaje a Samaipata en 1832. In: El naturalista francés Alcide d’Orbigny en la visión de los bolivianos. IFEA: La Paz. 2002. (p. 307 – 315).
- RIBEIRO, Darcy. As Américas e a Civilização. Companhia das Letras: São Paulo. 2007.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch’ixinakaxUtxinawa: Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos descoloniales. Tinta Limón: Buenos Aires. 2010.
- SECRETARIA NACIONAL DE CULTURA DEL GOBIERNO BOLIVIANO et al. Solicitud de Inscripción del Bien Cultural como Patrimonio Mundial: El fuerte de Samaipata. Santa Cruz, 1997.
- TANDETER, Enrique. Coercion and Market: Silver Mining in Colonial Potosí, 1692-1826. University of New Mexico: New Mexico. 1993.
- YATES, Donna. Archaeology and Autonomies: The Legal Framework of Heritage Management in a New Bolivia International Journal of Cultural Property (2011) 18:291–307.
- YATES, Donna. Archaeological Practice and Political Change: Transitions and Transformations in the Use of the Past in Nationalist, Neoliberal and Indigenous Bolivia. Tese de Doutorado. Department of Archaeology, University of Cambridge, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. The Sublime Object of Ideology. Verso: Nova York. 1989.

ZIZEK, Slavoj. “O Espectro da Ideologia” in ZIZEK, Slavoj (org.). Um Mapa da Ideologia. Contraponto: Rio de Janeiro. 1996.